

## EL LAGO DE LOS ESPEJOS Y UNA LECTORA

ALICIA M. BARABAS  
INAH, México/Centro Oaxaca

Tres cuestiones me llamaron especialmente la atención en esta pieza de etnografía e historia que nos entrega Priscila Faulhaber\*, y a partir de ellas he elaborado esta reseña: la multivocalidad de la frontera, la reactualización histórica de símbolos clave de la cosmovisión indígena vehiculada en la mitología, y la construcción del movimiento indio y las identidades indias.

### I

La autora propone focalizar la Amazonía como una frontera donde se registran dinámicos procesos de colonización, económicos, geopolíticos nacionales, de movilización étnica y de construcción identitaria. Estos procesos, rastreados a través de las formas de territorialidad implantadas sobre los nucleamientos indígenas, son identificados en cuatro “situaciones históricas”: el aldeamiento misionero, el régimen del Directorio, la colonización del caucho — situación en la que los indios toman conciencia de límites territoriales nacionales y étnicos — y las reservas indígenas. En este último contexto surge el movimiento indígena regional del cual va a describir y analizar las “representaciones sociales”.

Los documentos históricos y etnológicos que estudia hablan de la triple frontera en el Río Medio Solimões, compartida por Brasil, Perú y Colom-

---

\* FAULHABER, Priscila. 1998. *O Lago dos Espelhos. Etnografia do Saber sobre a Fronteira em Tefé/Amazonas*. Belém, PA: Museu Paraense Emilio Goeldi. 215 p.

bia, y de las relaciones interétnicas en esta región multicultural donde conviven blancos, caboclos e indios Cocama, Miranha, Cambeba, Canamari, Mayoruna y Tikuna, entre otros. Varios de estos grupos étnicos han sido fragmentados por las fronteras de los tres países, aunque éstas son permeables y no impiden la múltiple articulación entre ellos. No obstante, nos dice, para la construcción de la frontera nacional el estado prioriza la categoría espacio de separación sobre la de historia de contactos.

En América Latina la globalización aún no ha dado lugar a nuevas formas de territorialidad, que suponen una fluida co-gestión bi o multinacional y redefinición de identidades nacionales. Las fronteras no son, como comienza a ser en Europa, un enlace entre territorios conectados. Por el momento prima la concepción de los estados nacionales, preocupados por establecer fronteras entre diferentes territorios de soberanía, concebidas éstas como límites espaciales fijos que operan como límites geopolíticos, económicos y culturales. Una vez marcados los contornos precisos del territorio de soberanía los estados se han preocupado, como advierte Joan Mira (1990), de asimilarlo con la identidad nacional, de tal suerte que la frontera-mapa llega a adquirir una fuerza simbólica decisiva en la construcción y reproducción de esa identidad nacional.

No obstante para los actores sociales que viven en regiones fronterizas, en especial cuando se trata de grupos étnicos previos a su constitución, la frontera no tiene — o sólo es una de las voces — el significado de límite o línea de separación que enfatizan los estados. Suele ser entendida, en cambio, como zona porosa y traspasable, de articulación, en la que se tejen redes de relaciones y transitan imaginarios. En México, por ejemplo, la frontera se construye como un proceso múltiple y dinámico que en ocasiones — es el caso de los migrantes indígenas que cruzan la frontera con Estados Unidos, muchos de ellos en forma ilegal — se comporta como un tiempo-espacio liminal, el umbral en un rito pasaje (Barabas 1999). Con estilo incisivo y ameno la autora construye una trama de datos que le permiten dar fisonomía histórica y cultural a la triple frontera, y deja esbozada la cuestión de las múltiples relaciones transfronterizas entre indígenas del mismo grupo y en el contexto multiétnico.

## II

Los relatos indígenas que presenta expresan una trama simbólica profunda que, como señala, irradian significaciones hacia otros contextos históricos, actualizándose en cada uno de ellos. Analizando el lugar de la mitología en los movimientos milenaristas y mesiánicos de México, llegué a similar conclusión al entender que los mitos se engarzan con la historia contextual, de la que se nutren y a la que intentan incorporar en una comprensión propia del mundo. Pienso que los relatos míticos de los grupos étnicos del Medio Solimões pueden ser interpretados como simbolizaciones de las relaciones interétnicas desiguales y ambiguas, en las que los blancos encarnan la violencia y la muerte al mismo tiempo que la riqueza, el prestigio y el poder.

Estas narraciones, y otras semejantes en distintos grupos étnicos, parecen estructurarse como “mitología del contacto” (Bartolomé 1976); pero mientras que en México se configuran como mitos de “privación”, que narran la pérdida de los bienes y la riqueza del medio ambiente (Barabas y Bartolomé 1999), en la Amazonía brasileña categorías simbólicas significativas se expresan en los mitos de “apropiación”, como mostrarían los “cultos de cargo” que esperan la llegada de mercancías y otros bienes valiosos de los blancos que serán para los indios, Vale recordar que numerosos estudios contemporáneos enfatizan que los movimientos de “cargo” no pueden ser linealmente leídos como aculturativos, ya que buscan invertir el orden del mundo y del estatus étnico apropiándose de las fuentes de poder y prestigio de los blancos.

Priscila explora la historia regional y dedica algunas páginas a reflexionar sobre la característica “cargo” de algunos de los episodios mesiánicos de los Tikuna (1945, 1956), a través del clásico texto de Vinhas de Queiroz (1966). Como se recordará los chamanes profetizaban la llegada de barcos de motor cargados de bienes de los blancos para los indios y, en 1956, también la mágica aparición de una ciudad moderna en la selva, que tendría luz eléctrica. Los mitos de la ciudad mágica reaparecen en las “ciudades santas” construidas en la selva por los seguidores del profeta José Francisco da Cruz, fundador de una nueva iglesia milenarista: la *Hermandad de la Santa Cruz* constituida entre los Cocama de Perú en 1971 (Agüero 1991) y entre los Tikuna de la Amazonía brasileña en 1972 (Oro 1991).

Las representaciones en las que se sustentaron esos discursos proféticos de los chamanes Tikuna, constituyen un sustrato simbólico presente en los actuales relatos sobre el barco y la ciudad mágicos. Éstos son más o menos comunes a los diferentes grupos de la región, por lo que es posible proponer la existencia de un cuerpo de representaciones compartidas que tanto están presentes en los movimientos mesiánicos como en el movimiento etnopolítico; tal como induce a pensar el hecho de que se atribuya a un acto chamánico el hundimiento de uno de los barcos colectivos de las aldeas, que habría sido enviado al mundo del fondo. En este sentido, las diversas versiones históricas de estos mitos pueden entenderse como resoluciones simbólicas a los conflictos del contacto, especialmente territoriales, que han dado fundamento a diferentes formas de movilización indígena.

### III

Durante la década de 1970 América fue escenario del surgimiento de nuevas formas de movilización indígena, que llamamos *etnopolíticas*, que buscan el reconocimiento de las identidades etnoculturales como derecho de los pueblos indígenas en los contextos nacional e internacional. Son múltiples los factores y actores intervinientes en la conformación y consolidación de los movimientos indios en los países latinoamericanos durante 1970 y 1980. No obstante pueden identificarse dos influencias significativas: por una parte la nueva pastoral indígena católica, conocida como teología de la Liberación y, por otra, la ideología pluralista promovida por la antropología a partir del Grupo de Barbados (1970), que fue retomada como alternativa frente al indigenismo integracionista practicado por los estados nacionales desde la década de 1940.

En este contexto la autora analiza con mucho acierto el proceso de vigo-rización del movimiento indígena que tuvo lugar en la década de 1980 en el Medio Solimões, en el que intervinieron diversos actores, entre los principales la iglesia católica de nueva orientación representada en el CIMI, y la FUNAI, el órgano indigenista del estado. En esta etapa son promovidos múltiples encuentros de líderes indios, se inician los procesos de demar-cación territorial en la región y resurgen varios grupos étnicos que obtienen áreas demarcadas.

Estrechamente ligada con la vigorización del movimiento indio regional describe una dinámica étnica muy singular. Se trata del re-surgimiento de grupos étnicos que habían quedado subsumidos dentro de otros — el caso de los Miranha que incluía, entre otros, a los Cambeba y Mayoruna —, o que se suponían asimilados a la población regional desindianizada. En el seno del movimiento indio regional al que hicieron crecer, estos grupos emergentes reclamaban identidades étnicas distintivas y, mediante esa afirmación identitaria, demandaban áreas territoriales propias y autonomía. El movimiento indio parece haber impulsado un proceso de diferenciación étnica, haciendo a esta región verdaderamente multiétnica, al mismo tiempo que promovía distintos tipos de encuentros interétnicos (asambleas, talleres de trabajo, un proyecto educacional alternativo, asociaciones para la gestión de barcos comunitarios, fiestas y algunos matrimonios), en los que se iban construyendo relaciones supraétnicas y reformulando el concepto de indio genérico. Como señala la autora, y como hemos observado en el movimiento indio en México desde 1994, la gestión etnopolítica permite a los grupos no sólo revalorizar sus identidades sino también articular las diferencias en la unidad.

Priscila reflexiona también sobre otras cuestiones de interés para los estudios indígenas, tanto las problemáticas regionales como las que tienen que ver con la política indigenista y la ubicación del movimiento indio en el contexto nacional; por ello *O Lago dos Espelhos* parece ser una de las lecturas imprescindibles para un vasto sector de antropólogos en América Latina.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGÜERO, Oscar. 1991. "Mito e Historia: estudio de un caso actual de dios entre los tupí-cocama de la Amazonía peruana". In *El Mesianismo Contemporáneo en América Latina* (A. Barabas, org.). *Revista Religiones Latinoamericanas* 2, México: ALER.
- BARABAS, Alicia. 1999. "Traspassando fronteras: los migrantes indígenas de México en Estados Unidos". In *Globalización, Fronteras Culturales y Políticas y Ciudadanía* (J. J. Pujadas et al.). Santiago de Compostela, España: VIII Congreso de Antropología, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.
- BARABAS, Alicia y Miguel Bartolomé (Orgs.). 1999. *Configuraciones Étnicas de Oaxaca. Perspectivas Etnográficas para las autonomías*. 3 vols. México: INAH.

ALICIA M. BARABAS

- BARTOLOMÉ, Miguel. 1976. La mitología del contacto entre los mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico. *América Indígena* 36(3): 517-557.
- MIRA, Joan. 1990. "La sagrada frontera". *Actas del Simposio Internacional de Antropología Identidad e Territorio*, Santiago de Compostela, España: Conselho de Cultura Galega.
- ORO, Ari Pedro. 1991. "Hermano José: un mesías brasileño actual". In *El Mesianismo contemporáneo en América Latina* (A. Barabas, org.). *Revista Religiones Latinoamericanas* 2, México: ALER.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. 1966. *Messianismo e Conflito Social: a guerra sertaneja do Contestado, 1912-1916*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.